

<https://helda.helsinki.fi>

Kuolema

Butters, Maija

Gaudeamus

2020

Butters , M 2020 , Kuolema . julkaisussa H Pesonen & T Sakaranaho (toim) , Uskontotieteen
ilmiöitä ja näkökulmia . Gaudeamus , Helsinki , Sivut 194-203 .

<http://hdl.handle.net/10138/327438>

publishedVersion

Downloaded from Helda, University of Helsinki institutional repository.

This is an electronic reprint of the original article.

This reprint may differ from the original in pagination and typographic detail.

Please cite the original version.

Kuolema

Maija Butters

Kuolema on kiehtonut ihmismieltä varhaisista ajoista lähtien. Jo neandertalinihmisen uskotaan haudanneen vainajansa rituaalisesti.¹ Kuolemaan on liitetty uskomuksia paitsi ihmisen kohtalosta myös maailmankaikkeuden luonteesta. Joskus jopa ajatellaan, että kuoleman mysteeri on syy uskontojen synnylle ja olemassaololle.

Näin ajatteli esimerkiksi brittiläisen antropologian isänä pidetty Edward B. Tylor 1800-luvulla. Hänen mukaansa jo varhaiset ihmiset ihmettelivät elävän ja kuolleen ihmisruumiin eroa sekä pohtivat erilaisia tajunnan tasoja, kuten unta, transsia – ja kuolemaa. Näin kehittyi usko ruumiista riippumattoman hengen eli sielun, olemassaoloon. Juuri tässä oli Tylorin mukaan uskonnollisen ajattelun ja toiminnan alkulähde.²

Kuolemaan keskittyvällä kulttuurintutkimuksella on moninaisia tutkimusintressejä ja lähestymistapoja. Uskontotieteellinen tutkimus keskittyy esimerkiksi ihmisten ja yhteisöjen käsityksiin kuolemasta ja uskomuksiin kuolemanjälkeisestä. Tutkimus voi tarkastella myös kuoleman eri vaiheita ja niihin liittyviä käytäntöjä uskontotieteellisestä näkökulmasta. Kuolemaan ilmiönä liittyy monia biologisia, filosofisia ja yhteiskunnallisia kysymyksiä, minkä vuoksi kuolemantutkimus hyötyy tutkimusotteen moni- ja poikkitieteisyydestä.

KUOLEMANKULTTUURIN LAAJAT TUTKIMUSKENTÄT

Varhaiset evoluutiosta kiinnostuneet antropologit pohtivat kuoleman käsityksiä suhteessa uskonnollisen ajattelun kehittymiseen. Selkeästi suosituin yksittäinen tutkimusteema kautta aikojen on kuitenkin ollut kuolemanrituaalit. Ne voidaan jakaa kolmeen osa-alueeseen: (1) ennen kuolemaa tapahtuviin valmistaviin rituaaleihin, (2) kuoleman hetkeen ja vainajan (ruumiin) käsittelyn rituaaleihin sekä (3) suru- ja muistelurituaaleihin.

1900-luvun ranskalainen sosiologinen tutkimussuuntaus painotti kuolemanrituaalien yhteisöllistä luonnetta. Sosiologian isänä pidetty Émile Durkheim analysoi 1900-luvun alussa uskonnon ja kuolemanriitien merkitystä yhteisön yhteenkuuluvuuden näkökulmasta.³ Sosiologista tutkimusotetta jatkoi hänen oppilaansa, antropologi Robert Hertz, jonka analyysia hautajaisten kolmesta aspektista – ruumiista, sielusta ja elävien yhteisöstä – pidetään perustavana.⁴ Etnografi Arnold van Gennepin klassinen rituaaliteoria on myös tarjonnut merkittävän teoreettisen lähestymistavan erilaisten kuolemanrituaalien analysointiin jo yli sadan vuoden ajan.⁵ Monet antropologiset merkkiteokset, kuten Peter Metcalfin ja Richard Huntingtonin *Celebrations of Death* (1991), ammentavat näistä klassisista lähteistä.

Kuolemantutkimus nousi aivan uudenlaiseen suosioon 1900-luvun jälkimmäisellä puoliskolla. Elizabeth Kübler-Rossin (1969) teoria surun eri vaiheista jätti vuosikymmeniksi jälkensä paitsi tutkimuskirjallisuuteen myös suuren yleisön tietoisuuteen. 1960–1970-luvuilla erityisesti Yhdysvalloissa alkoi yhteiskunnallinen liikehdintä, Death Awareness Movement. Tuolloin kirjoitettiin monia merkittäviä kuolemantutkimuksen klassikoita, kuten Ernest Beckerin *The Denial of Death* (1973) ja Philippe Arièsin *Western Attitudes Toward Death* (1974). Kirjoittajien tarkoituksena oli kiinnittää yhteiskunnallista huomiota muun muassa kuoleman eri osa-alueiden ammatillistumiseen ja kaupallistumiseen sekä kuolevien hoidon epäkohtiin. Liikkeen myötä moderni saattohoitofilosofia (*hospice movement*) alkoi levitä ympäri maailmaa.

Tältä akateemiselta pohjalta kehittyi nykyinen, yhteiskunnallinen ja kulttuurinen kuolemantutkimuksen ala, jonka näkyvimpiä tutkijoita ovat muun muassa Tony Walter, Douglas Davies ja Allan Kellehear. Useitakin tieteellisiä kuolemantutkimuksen seuroja on perustettu, ja Euroopassa toimii akateemisia julkaisusarjoja, jotka keskittyvät yksinomaan

kuolemantutkimukseen.⁶ Akateemista keskustelua käydään kuolemantutkimukseen keskittyvissä joulaleissa, joista tärkeimmät ovat *Mortality*, *Death Studies* ja *Omega* sekä Suomalaisen kuolemantutkimuksen seuran toimittama *Thanatos*.

Suomalainen kulttuurintutkimus on ollut aina kiinnostunut kuolemanperinteestä. Vainajahenkiin liittyviä käsityksiä ja käytäntöjä tutkittiin jo 1800-luvun loppupuolella, jolloin kansatieteilijä Matti Waronen kirjoitti suomalaisten vainajasuhteesta teoksessaan *Vainajainpalvelus muinaisilla suomalaisilla* (1898). Helsingin yliopiston uskontotieteen ensimmäisen professorin Juha Pentikäisen väitöskirja käsitteli uskomuksia kuolleiden lasten sieluista.⁷ Kuolemanrituaaleja ja itkuvirsiä on tutkittu kauan niin kansatieteen, folkloristiikan kuin uskontotieteenkin alalla. Rituaalitutkimuksen näkökulmasta on tutkittu myös suomalaisia hautajaisia ja niiden muutoksia. Viime vuosina erityisesti erilaiset sururituaalit, itsemurha ja kuolemansuru ovat olleet suosittuja tutkimusteemoja, ja ne ovat saaneet myös laajaa mediahuomiota osakseen. Uusimpia tutkimusaiheita ovat digitaalinen media ja sen osuus nykyisissä kuolemanrituaaleissa.⁸ Myös erilaiset kuolemiseen liittyvät prosessit kiinnostavat uskontotieteilijöitä. Abortti, eutanasia ja kuolevien hoito ovat tärkeitä tutkimusaiheita hoitotieteessä, mutta aiheita voidaan tutkia myös uskontotieteellisesti.⁹

Monet yhteiskuntaa viime vuosikymmeninä muokanneet ilmiöt, kuten digitalisoituminen, globaalit muuttoliikkeet, kulttuurin kasvava yksilöllistyminen ja samanaikaisesti tapahtuva bioteknologinen kehitys, synnyttävät aivan uudenlaisia kysymyksiä kuoleman ja uskonnotutkimuksen kentälle. Kuolemankulttuuriin vaikuttaneista ilmiöistä tarkastellaan tässä digitalisaatiota, bioteknologian kehitystä sekä yhteiskunnan moniarvoistumista Suomessa.

DIGIAJAN KUOLEMANRITUAALIT

Digitalisaatio luo uusia mahdollisuuksia ritualisoida ja käsitellä kuolemaa, kuolevaisuutta ja kuolemansurua.¹⁰ Perinteisten yhteisöjen rinnalle on kehittynyt *online*-yhteisöjä, jotka tarjoavat tilaisuuksia kokoontua ja keskustella erilaisista elämän ja kuoleman kysymyksistä.¹¹ Paikan käsite on muuttunut radikaalisti. Maailmanlaajuisen nomadismien aikaa leimaa yhtäältä liikkuvuus ja väliaikaisuus – ihmiset eivät halua sitoutua ja

kiinnittyä perheen tai suvun perinteisiin asuinalueisiin tai he eivät pysty siihen. Toisaalta digikulttuuri tarjoaa uusia kohtaamispaikkoja ajasta ja maantieteellisestä sijainnista riippumatta. Kun suhde ruumiilliseen paikkassa ja ajassa olemiseen muuttuu, herää kysymys, muuttuuko samalla ihmisen suhde kuolemaan?

Perinteisesti hautausrituaalit ovat paikkakeskeisiä: ne sitovat tietyt yhteisöt tiettyihin paikkoihin. Kun elämä ei enää olennaisesti keskity yhteen paikkaan, ei myöskään kuolemalla ole sellaista itsestään selvää sijaintia, mitä sillä on ollut aikaisemmin. Perhehautojen ja ruumishaudauksen sijaan moni suomalainen valitsee tänä päivänä itselleen tai läheiselleen tuhkauksen ja tuhkan sirottelen esimerkiksi hautausmaan muistolehtoon, jossa ei ole henkilökohtaisia hautapaikkoja.¹² Suuren muistotilaisuuden sijasta merkittäväksi muistelupaikaksi saattaa muodostua vainajalle rakennettu internetin muistosivusto, jossa vainajaa voidaan muistella yksilöidysti ja intiimisti, ajasta ja paikasta riippumatta.¹³

Kuolema paikantuu ympäristöön uusin tavoin. Onnettomuuspaikat ja muut dramaattiset kuolinpaikat ritualisoituvat helposti – tutkimuskirjallisuudessa puhutaan kuoleman maisemista (*deathscape*).¹⁴ Sosiaalisen median kautta jaettu informaatio mahdollistaa ruohonjuuritasolla tapahtuvan ritualisoinnin: esimerkiksi tieto terrori-iskun tapahtumapaikalla järjestettävästä muistotilaisuudesta saavuttaa monet sosiaalisen median välityksellä. Näin sururitualeista voi muodostua myös poliittisia liikkeitä, joissa suru muuntuu protestiksi.¹⁵

Viime vuosikymmenien väkivaltaisuudet ja onnettomuudet, kuten terrori-iskut, koulusurmat sekä joukkohukkumiset Välimerellä, ovat herättäneet paitsi tunteita myös poliittisia kysymyksiä ja kiistoja. Muistomerkkejä on sekä spontaanisti että suunnitelmallisesti rakennettu tapahtumapaikoille, kuten New Yorkin terrori-iskussa tuhoutuneiden WTC-tornien kohdalle. Kiivas julkinen keskustelu ennen kaksoistornien virallisen muistomerkin rakentamista paljastaa, kuinka kuoleman ja surun rituaalit politisoituvat ja voivat muuttua repiviksi yhteiskunnallisiksi kiistoiksi. Se, ketä surraan ja miten, ei ole ainoastaan emotionaalinen kysymys, vaan tilanteessa kohtaavat erilaiset uskonnolliset ja poliittiset maailmankatsomukset, joille haetaan oikeutusta muistomerkkien kautta.¹⁶

Aina yhteisön ritualisoimat kuolemantapaukset eivät ole näin dramaattisia, vaan ne voivat olla arkisiakin. Pienemmän mittaluokan esimerkkinä voidaan mainita ”haamupyörä” (*ghostbike*), joka on

Yhdysvalloista ympäri maailmaa levinnyt tapa kunnioittaa polkupyöräonnettomuudessa kuolleita vainajia. Onnettomuuspaikalle tuodaan valkoiseksi maalattu polkupyörä, joka koristellaan kukin ja kynttilöin ja varustetaan vainajan nimellä. Elettä on tulkittu paitsi sururituuaaliksi myös kannanotoksi vihreämmän liikennekulttuurin puolesta.¹⁷

Digikulttuurissa kehittyi myös monenlaisia *online*-sururituuaaleja, kuten edellä mainitut muistosivustot, vainajan someprofiilin tai blogisivuston muuttaminen muistoprofiliksi tai oman Facebook-profiilin muuttaminen joksikin aikaa kantaaottavaksi muistorituuaaliksi. Sosiaalisen median kampanja ”Je suis Charlie” pariisilaisen satiirilehden *Charlie Hebdo*n kustantamoon tehdyn terrori-iskun jälkeen tarjoo hyvän esimerkin. Kampanjan keskiössä vaikuttivat yhtäältä kysymykset sananvapaudesta ja toisaalta keskustelu uskonnollisista arvoista. Koko kampanjasta kehittyi monimuotoinen symbolinen taistelu arvoista ja oikeuksista sekä erilaisista totuuskäsityksistä. Toisentyyppisenä digiajan rituaalina voidaan pitää esimerkiksi kuolemansairaalan yläpitämää blogia, jossa sairauden kulkua ja kuolemaa käsitellään yhdessä virtuaalisen lukijakunnan kanssa. Myös virtuaalimaailmassa kuolla: erilaisissa peliyhteisöissä kuolla, surraan ja järjestetään myös hautajaisia yhdessä muiden pelaajien kanssa.¹⁸

BIOTEKNOLOGIAN KEHITTYMINEN: ELÄMÄN JA KUOLEMAN RAJOJEN HÄILYVYYS

Bioteknologian ja erityisesti geenitutkimuksen kehittyessä edelleen esille nousee aivan uusia kysymyksiä elämän ja kuoleman rajapinnoista. Ei ole itsestään selvää, mistä ja miten elämä alkaa tai miten ja milloin se päättyy. Esimerkiksi solutasolla elämä jatkuu kuolleeksi todetussa ihmisessä päiviä, jopa viikkoja. Keskustelu kuoleman oikeasta määritelmästä jatkuu edelleen, vaikka Suomen lainsäädäntö hyväksyi aivokuoleman määritelmän jo vuonna 1971, ensimmäisenä maana maailmassa.

Ihmisen kuolema kietoutuu erottamattomasti kysymykseen ihmisen syntymästä. Kuten antropologit osoittavat, ihmissubjektiksi – eli havaitsevaksi, ajattelevaksi ja tuntevaksi toimijaksi – ei synnytä vaan kasvetaan yhteisöllisesti, usein erilaisten siirtymärituaalien kautta. Myös kuolemaa voidaan tarkastella toimijan kuoleman näkökulmasta. Esimerkiksi sosiaalinen kuolema tarkoittaa sitä, että vaikka ihminen on biologisesti

vielä elossa, hänen sosiaalinen elämänsä ja statuksensa on lakannut olemasta. Yhteiskunnallisena subjektina hän on kuollut. Autonomista ihmistä ihannoivassa kulttuurissa näin voi käydä esimerkiksi dementoituneelle tai totaalisen yksinäiselle vanhukselle, joka ei enää kykene liikkumaan itsenäisesti.

Eutanasiaa on ehdotettu helpottamaan tilanteita, joissa ihminen kokee elämänarvonsa ja mahdollisuutensa toimijuuteen hävinneen kuolemaan johtavan sairauden takia. Eutanasia kiinnostaa tutkimusmielessä filosofeja ja bioetikkoja, mutta eutanasiakeskustelua on tutkittu myös uskontotieteessä.¹⁹ Eutanasian eettiset haasteet liittyvät olennaisesti kysymykseen siitä, miten ja millaiseksi käsitämme ihmissubjektin. Usein yhteiskunnallisissa keskusteluissa ihmiskäsitys otetaan annettuna ikään kuin me kaikki jakaisimme saman käsityksen siitä, mitä tai mikä ihminen on. Uskontotieteen näkökulmasta on kuitenkin ilmeistä, että muiden maailmankuvallisten seikkojen tavoin myös ihmiskäsitys on kulttuurisidonnainen.

Kriittisen tutkimuksen yhteiskunnallisena tehtävänä on avata implisiittisiksi jääviä perusolettamuksia, joiden pohjalta poliittista keskustelua käydään ja päätöksiä tehdään. Eutanasiakeskustelu esimerkiksi perustuu modernin länsimaisen filosofian ihmiskäsitykseen, joka korostaa yksilöllistä, itsenäistä ja sekulaaria subjektia. Keskustelu muuttuu olennaisesti, jos keskustelun lähtökohdaksi otetaan uskonnollinen ihmiskuva, joka korostaa ihmissubjektin suhteisuutta ja riippuvuutta sekä yksilön identiteetin yhteisöllisyyttä.

Eutanasiakeskustelulle näennäisesti vastakkainen on transhumanistinen kuolemattomuuskeskustelu. Transhumanismi on eräänlainen filosofinen ja yhteiskunnallinen ajattelutapa, jonka mukaan tieteen ja geeniteknologian kehittymisen ansiosta ihmislaji pystyy aikanaan voittamaan sairaudet ja viime kädessä yksilö kuoleman.²⁰ Kryoniikka eli organismien syväjäädytys on yksi esimerkki siitä, miten transhumanistinen ajattelu ilmenee käytännön kaupallisina sovellutuksina. Kryoniikassa ihmisen ruumis, useammin ainoastaan pää tai aivot, syväjäädytetään – 120 celsiusasteeseen tai alle, jolloin kudosten hajoaminen pysähtyy. Transhumanistit uskovat, että teknologian kehittyessä nämä syväjäädetyt ruumiit voidaan jonain päivänä herättää uudelleen eloon. Eutanasiaa, geenimanipulaatiota ja transhumanistista kuolemattomuuskeskustelua yhdistää ajatus kontrollista. Biologisia, ihmiselle aikaisemmin hallitsemattomia elämänprosesseja pyritään nyt hallitsemaan ja kontrolloimaan

tavalla, jota ei ole aikaisemmin edes osattu kuvitella. Monien uskonnollisten maailmankatsomusten näkökulmasta tämänkaltaisen elämän ja kuoleman hallinta on ongelmallista.

Bioteknologian kehittyessä syntyy uudenlaisia käsitteitä, jopa uudenlaisia kuoleman määritelmiä. Kryotekniikan piirissä puhutaan esimerkiksi ”informaatioteoreettisesta kuolemasta”. Sillä tarkoitetaan tilaa, jossa aivojen sisältämä informaatio on tuhoutunut niin pahoin, ettei sitä millään mahdollisella tekniikalla pystytä enää palauttamaan toiminnalliseksi. Kryotekniikan edustajat spekuloiivat, että mikäli aivojen rakenteet ovat siinä kunnossa, että henkilön muistot ja persoonallisuus voidaan vielä jollakin tavoin palauttaa, ei ihmistä voida pitää informaatioteoreettisin kriteerein kuolleenä. Kryotekniikan näkemyksen mukaan syväjäädetyt ihmiset eivät siis ole vainajia vaan potilaita, jotka mahdollisesti tulevaisuudessa pystyvät jatkamaan elämäänsä.²¹ Kulttuurintutkimuksen näkökulmasta kryoteknologiaa voidaan tarkastella postmodernina kuolemattomuuden myyttinä ja itse kryotekniikkaa 2000-luvun uusliberalistisena kuolemanrituaalina, jossa pyritään kohti ikuista elämää.²²

KUOLEMA JA SUOMALAISEN YHTEISKUNNAN MONIARVOISTUMINEN

Yhteiskunnan moniarvoistuminen ja monimuotoistuminen näkyvät Suomessa myös kuolemankulttuurin alueella. Kuolevan hoito, vainajan laitto ja hautajaisjärjestelyt vaihtelevat kulttuurista ja uskonnosta toiseen. Toisinaan uskomukset ja käytännöt ovat hyvinkin erilaisia verrattuna perinteisiin suomalaisiin käytäntöihin. Hoitohenkilökunta sairaaloissa ja hoitolaitoksissa kohtaa jatkuvasti uusia tilanteita, joiden käsittelemiseen vaatii paitsi kulttuurisensiitivistä asennoitumista hoitotyöhön myös perustietoutta eri kulttuurien ja uskontojen kuolemakäsityksistä.

Kuoleman ajatellaan haastavan ihmisen kolmella tasolla. Intrapersonaalisella tasolla kuolema kohdataan henkilökohtaisena, sisäisenä ongelmana ja kriisinä. Interpersoonallisella tasolla kuolema puolestaan uhkaa kuolevan ihmissuhteita ja suhdetta välittömään elämänpiiriin. Lopulta kuolema näyttäytyy myös transpersoonallisena haasteena, jolloin kuolema pakottaa ihmisen suhteessa kaikkeuteen tai transsendentiin. ”Hyvä kuolema” ymmärretään usein sellaiseksi, jossa kuoleva on kyennyt kohtaamaan nämä eri tasojen haasteet – mutta kulttuurista

riippuu, mikä olemassaolon taso tai haaste koetaan merkittävimpänä tai vaikeimpana. Merkittävintä kulttuurin kuolemasuhteessa lienee se, miten ”ihminen” käsitetään kyseisessä kulttuurissa; mikä ihminen on ja mikä on ihmisen paikka maailmassa? Erilaiset ihmiskuvat tuottavat erilaisia kuolemankuvia.²³

Postmodernia ”länsimaalaista” kulttuuria voidaan pitää äärimmäisen yksilökeskeisenä. Ihmiselämää ajatellaan usein sekulaarina, tämänpuoleisuuteen keskittyvänä henkilökohtaisena projektina, jossa kuolema merkitsee kaiken loppua. Tällaisessa tilanteessa kuolema näyttäytyy usein puhtaana menetyksenä. Toisaalta yksilökeskeisessä kulttuurissakin kuolevaa voi kuitenkin lohduttaa esimerkiksi ajatus elämän jatkumisesta omissa lapsissa. Myös työn merkitys voi nousta tärkeäksi: oma kädenjälki jää maailmaan työn kautta.²⁴

Kollektiivisessa kulttuurissa ihmisen identiteetti rakentuu ennen muuta suhteessa yhteisöön, joka voi tarkoittaa perhettä, sukua, laajempaa klaania tai heimoa. Yhteisö on osa ihmisen identiteettiä ja minuutta – elämän interpersonaallinen taso korostuu yksilön kustannuksella. Tällöin myös kuolema näyttäytyy ennen muuta kriisinä yhteisön sisällä, haasteena olemassa oleville ihmissuhteille. Kollektiiviset kulttuurit – uskonnosta riippumatta – tarjoavat jo itsessään yhdenlaisen vastauksen kuoleman haasteeseen: yksilö ei ole merkittävin, vaan ihmisyyden voima on jatkumossa, suvussa, sukupolvien ketjussa. Monissa yhteisökeskeisissä kulttuureissa tunnistetaan yliluonnollisia voimia, jotka vaikuttavat ihmisen elämään ja kuolemaan. Sairauden ja kuoleman yhteydessä tulee tällöin esille ihmisen ja transsendentin suhde. Kuolema lopettaa maallisen ja ajallisen elämän mutta ennen kaikkea aloittaa uuden elämänvaiheen.

Kuolemanjälkeisyys tilana tai aikana on tärkeää erityisesti islamissa ja kristinuskossa. Molemmissa vallitsee lineaarinen aikakäsitys, joka heijastuu niin yksilön kuin maailman kohtaloon. Aikojen alussa Jumala loi elämän tyhjästä, ja ajan lopussa maailma tuhoutuu ja ihmisille koittaa viimeinen tuomio. Islamilainen eskatologia kuvaa tarkasti kuoleman jälkeisiä tapahtumia. Kuolemassa ihminen poistuu ajallisesta maallisesta maailmasta ja siirtyy odottamaan maailmanloppua eräänlaiseen väli-tilaan, *barzakhiin*. Henkilökohtainen eskatologia kohtaa ihmiskunnan eskatologian maailmanlopussa, jossa Jumala jakaa viimeisen tuomionsa.²⁵

Hyvin toisenlainen maailmankuva on esimerkiksi hindulaisuudessa, jossa vallitsee syklinen aikakäsitys. Paitsi ihmiselämä koko

maailmankaikkeus syntyy ja tuhoutuu syklisesti yhä uudelleen. Syntymä ja kuolema seuraavat toinen toisiaan yhä uudestaan kosmisessa kierrossa, jota kutsutaan *samsāraksi*. Ihminen on syntynyt ja kuollut lukemattomia kertoja: ”Kuolema on kuin riisuisi vanhat käytetyt vaatteet pois.” Samsāra on kärsimystä täynnä. Inhimillisen elämän päämääränä pidetäänkin vapautumista samsāraasta ja täydellisen jumalayhteyden saavuttamista. Vapautumiseen – *mokṣaan* – on monia polkuja, joista yksi avautuu kuoleman hetkellä. Hyvä kuolema on sellainen, jossa kuoleva kykenee keskittymään henkiseen harjoitukseensa.²⁶

Aina uskonto ei välttämättä selitä kuolemaa tai vastaa kaikkiin kuolemaan liittyviin kysymyksiin. Tällöinkin kuolemalla on paikkansa elämän kiertokulussa: esimerkiksi buddhalaisuudessa filosofinen ajatus pysymättömyydestä toimii koko uskonnon perustana. Uskonnollisessa maailmankuvassa kuolemalle annetaan siis yleensä jokin merkitys tavalla, joka mahdollistaa mielekkään tavan suhtautua myös oman elämän rajallisuuteen. Kiinnostavalla tavalla samankaltainen transpersoonallinen suhtautuminen kuolemaan voi löytyä myös tieteellisestä maailmankuvasta, jossa ihminen ei elä suhteessa Jumalaan mutta elää suhteessa kosmokseen. Luonnontieteen näkökulmasta kuolema on yksinkertaisesti osa laajemman organismin kiertoa: yksilön kuolema on väistämätöntä kokonaisuuden jatkumolle. Tämä voi olla lohdullista. Vaikka ”minä” kuolee – niin elämä jatkuu.

LOPUKSI

Kuoleman tematiikka on vahvasti läsnä lähes kaikissa maailman uskonnoissa. Toisaalta maalliseenkin kuolemankulttuuriin liittyy usein uskonnollisiksi miellettyjä piirteitä. Niinpä kuolema – kuolemaan liittyvät uskomukset, rituaalit ja käytännöt – on keskeinen ja klassinen uskontotieteen tutkimuskohde, jota voidaan lähestyä useasta näkökulmasta.

Kuolemaan liittyvien uskomusten ja käytäntöjen tarkastelu kertoo paljon ympäröivästä yhteiskunnasta ja kulttuurista. Yhteisön metafysiset käsitykset ihmiselämästä sekä todellisuuden luonteesta tulevat usein näkyviksi kuoleman rituaaleissa. Toisaalta kuoleman rituaalit ovat sosiaalisia tapoja, joiden avulla voidaan tarkastella yhteisön rakenteita ja vuorovaikutussuhteita. Viime kädessä elämän ja kuoleman määrittelemisen sekä kuolemaan liitetyt käytännöt ovat aina myös vallanharjoittamisen

paikkoja. Yksinkertaisimmillaan tämä ilmenee kuolevien hoidossa tai esimerkiksi hautauslainsäädännössä mutta myös toistuvissa yhteiskunnallisissa pohdinnoissa kuolemasta. On merkittävä kysymys, kenellä yhteiskunnassa on valta määritellä elämän ja kuoleman rajapintaan liittyvistä käytännöistä. Uskonnotutkijalle kuolema tarjoaa antoisan tutkimuskohteen, jossa moninaiset yhteiskunnalliset, kulttuuriset ja luonnontieteelliset kysymykset kohtaavat kiehtovalla tavalla.

POHDITTAVAA

- Millä eri tavoin kuolemaa voidaan tutkia uskontotieteessä, ja mitä erityistä uskontotieteellinen näkökulma voi tuoda kuolemantutkimukseen?
- Pohdi, miten bioteknologian kehittyminen saattaa vaikuttaa elämän ja kuoleman rajan määrittämiseen. Minkälaisia eettisiä kysymyksiä bio- ja geeniteknologian kehittymiseen liittyy?
- Kuolemanrituaalien sanotaan muuttuvan hitaasti. Kuolemaan liittyvät tavat ja rituaalit muuttuvat kuitenkin jatkuvasti ajassa ja paikassa, muun kulttuurin mukana. Suunnittele hautajaisrituaali, jossa voit luovalla tavalla yhdistellä perinteisiä ja uusia elementtejä vaikka useista eri kulttuurilähteistä.

KUOLEMA

1. Rendu ym. 2014.
2. Tylor 1871.
3. Durkheim 1915.
4. Hertz 1905.
5. van Gennep 1909.
6. Näitä julkaisusarjoja ovat *Studies in Death, Materiality and the Origin of Time* sekä *Death Studies: Nijmegen Studies in Thanatology*.
7. Pentikäinen 1968.
8. Haverinen 2014; Sumiala 2013; 2014.
9. Ks. Utriainen 1999; Tuomaala 2011 ja Jylhäkangas 2013; Butters 2016.
10. Papacharissi 2019.
11. Haverinen 2014.
12. SHK 2018.
13. Haverinen 2014.
14. Sidaway & Maddrell 2010; Margry ym. 2011.
15. Sumiala ym. 2018.
16. Margry ym. 2011.
17. Dobler 2011.
18. Haverinen 2014.
19. Jylhäkangas 2013.
20. Ks. <https://humanityplus.org>.
21. <https://www.cryonics.org>.
22. Taylor 2018.
23. Butters 2018a.
24. Butters 2018a.
25. Sakaranaho & Butters 2018.
26. Butters 2018b.